

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La réception matérialiste de Spinoza et la littérature clandestine à l'âge de la Frühaufklärung

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1664792> since 2018-03-30T12:55:47Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LA RÉCEPTION MATÉRIALISTE DE SPINOZA ET LA LITTÉRATURE CLANDESTINE À L'ÂGE DE LA *FRÜHAUFKLÄRUNG*

CONSIDÉRATIONS PRÉALABLES Matérialisme et spinozisme dans la *Frühaufklärung*

Le problème de la réception matérialiste de Spinoza en Allemagne entre la fin du xvii^e et le début du xviii^e siècle pose au préalable deux questions fondamentales.

La première concerne l'idée de « matérialisme » qui, lorsqu'il est considéré comme la catégorie philosophique impliquant des conceptions qui n'admettent pas autre chose que la matière et qui limitent à elle chaque manifestation de la réalité, est, en fait, une idée qui voit le jour assez tard en Allemagne.

Elle commence, en effet, à circuler à partir de 1720, avec la traduction allemande de la correspondance entre Leibniz et Clarke, établie par Heinrich Köhler et préfacée par Christian Wolff qui n'introduira une définition du matérialisme que dans la seconde édition de sa *Métaphysique allemande*, donc en 1721. Avec l'idéalisme, le matérialisme constitue une expression de la philosophie dogmatique de nature moniste, celle qui « admet seulement des êtres physiques, en concevant les esprits et les âmes comme des simples forces corporelles qui n'existent pas en soi » ; c'est pourquoi les matérialistes doivent « doter le corps d'une force qui permet de produire les mouvements que nous percevons en lui, sans aucune intervention de l'âme – [une entité] qu'ils pensent n'exister nulle part¹ ». Avant cette définition – qui s'impose

1 Christian von Wolff, *Verünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle 1721 (1719^e).

bientôt officiellement dans les principaux dictionnaires et lexiques philosophiques de l'époque, pas nécessairement d'orientation wolffienne, à partir du *Philosophisches Lexicon* de Walch jusqu'au *Universallexicon* de Zedler –, il y avait certains penseurs allemands qui soutenaient les positions d'un matérialisme *ante litteram*, qui, toutefois, n'était pas encore reconnu comme tel. Loin d'être considéré comme une théorie métaphysique, il était plutôt la conséquence naturelle de diverses prémisses philosophiques. Un exemple significatif de ce positionnement dans l'historiographie allemande de l'époque est représenté par une dissertation que le théologien thomasiens proche du piétisme, Franz Buddeus, discute en 1701, et dont le titre me permet d'introduire la seconde mise au point que j'ai annoncée. La *Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam*, publiée en 1706 et devenue très vite l'une des plus célèbres réfutations du spinozisme, représente également la première tentative pour élever le spinozisme au statut de catégorie philosophique générale dans laquelle on pouvait inclure les différentes formes d'athéisme qui se sont succédé depuis l'Antiquité². Selon Buddeus, on distinguait trois prémisses de ces formes de spinozisme : 1. le monisme, selon lequel une seule substance existe dès qu'il est impossible de donner plus de substances dotées des mêmes attributs³ ; 2. le panthéisme, selon lequel il n'est pas possible, s'il ne peut pas y avoir plusieurs substances, qu'une substance soit la cause d'une autre, donc il ne peut pas y avoir un créateur ou un Dieu qui transcende les substances créées (§ IV) ; le principe du *tota rerum natura Deus est* ; 3. la négation de la liberté humaine et divine qui fait de Dieu un « Dieu fictif », privé de sa priorité ontologique sur les autres substances et d'une forme authentique de liberté (§ IV). (§ III). D'après Buddeus, tout cela amenait le spinozisme à « expliquer chaque élément du monde sur la base du mouvement aveugle et fortuit de la matière » (§ IX), c'est-à-dire par l'intermédiaire de lois mécaniques, et à refuser toute conception téléologique, y compris la providence. Cette étroite connexion (« la confusion vile »), entre Dieu et la nature et leur subordination aux principes hégémoniques du

Repr. éd. 1751, par Charles A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983, 17*-18*.

- 2 Haim Mahlev, « Der Spinozismus vor Spinoza. Johann Franz Buddeus Erwiderung auf Johann Georg Wachters Der Spinozismus im Judenthumb », *Scientia poetica*, 2011, p. 267-291 ; Jan-Hendrik Wulf, *Spinoza in der jüdischen Aufklärung : Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen*, Berlin, de Gruyter, 2012, p. 99-108.
- 3 Johann Franz Buddeus, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701, § III.

mécanisme, représentait la caractéristique du spinozisme et le fondement de sa dérive athéiste (§ III).

L'association entre la métaphysique moniste et l'explication mécaniste de la nature menait irrémédiablement à l'affirmation d'une conception matérialiste : le matérialisme et le mécanisme ne sont pas seulement impliqués étroitement l'un dans l'autre, mais représentent la somme particulière de cette forme d'athéisme incarné par le spinozisme. Tandis que le lien entre spinozisme et athéisme était bien clair, l'association entre cette sorte particulière d'athéisme et le matérialisme (une association envisagée par Buddeus) n'était pas encore explicitée.

Dix ans après, Buddeus se réfère à sa première image du spinozisme dans un ouvrage ayant bénéficié d'une réception extraordinaire, et donc très vite traduit en français et en allemand : les *Theses theologicae d'atheismo et superstitione* de 1717. Dans le troisième chapitre de son ouvrage, Buddeus mentionnait, parmi les dogmes liés à l'athéisme, deux convictions, toutes deux liées à ce que Alexander Gottlieb Baumgarten définira plus tard comme le matérialisme psychologique, à savoir la conception matérielle de l'âme humaine⁴.

La première conviction était que « l'âme est *mortelle* et périt avec le corps⁵ ». Ce principe menait à l'athéisme car, selon Buddeus, celui qui nie l'existence de Dieu nie en même temps l'immortalité de l'âme.

4 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle (1757⁴; reprint. ed. 1779⁷, Olms, Hildesheim, 1982; trad. allemande par Günter Gawlick et Lothar Kreimendahl, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011), § 757 : *Anima humana est immaterialis et incorporea. Qui negat animam humanam esse immaterialem substantiam, est materialista significatu psychologico, et fallitur, sive eam pro mero corporis accidente habeat, sive pro atomo materiali, sive pro quocumque corpusculo subtilissimo. Materialista universalis est etiam significatu psychologico talis, sed non omnis animam humanam materialem substantiam putans materialista necessario universalis est.* « L'âme humaine est immatérielle et incorporelle. Celui qui nie que l'âme humaine est une substance immatérielle est un matérialiste au sens psychologique, et il se trompe, qu'il la tienne pour un pur accident du corps, ou bien pour un atome matériel, ou encore pour quelque corpuscule extrêmement subtil. Le matérialiste universel s'entend lui aussi au sens psychologique, mais tout matérialiste qui considère que l'âme humaine est une substance matérielle n'est pas nécessairement universel. » (nous traduisons toutes les citations latines.)

5 Johann Franz Buddeus, *Theses Theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae*, Jena, 1717; repr. par Walter Sparr in « Gesammelte Schriften », Hildesheim, Olms, 2010, vol. IX, III, § 2 (*Lehr-Sätze von der Atheisterei und dem Aberglauben mit gelehrten Anmerckungen erläutert*, Jena, 1717; *Traité de l'athéisme et de la superstition*, Amsterdam, 1740 : « Gesammelte Schriften », *op. cit.*, vol. X).

Comme il est impossible de penser que « celui qui nie l'immortalité puisse affirmer l'existence d'un Dieu, il faut admettre que la fausse opinion sur la mortalité de l'âme [...] mène à l'athéisme⁶ ». Dans une conclusion serrée – que l'historiographie récente a rendue célèbre en lui attribuant le fondement du « simplicity argument » – Buddeus puisait dans la matérialité de l'âme la corruptibilité et donc la mortalité : autant de prodromes de la négation de Dieu⁷. Pour renforcer cette déduction, Buddeus introduisait un autre principe : « la négation de l'existence des esprits, d'anges bons ou mesquins » puisqu'il « est certain que la majorité des athées n'admet pas d'autres substances que les corps, refusant, par conséquent, chaque esprit⁸ ». Parmi les philosophes modernes qui soutiennent cette idée, Buddeus mentionne Spinoza en tant qu'il « attribue à l'homme une âme matérielle, parce que les esprits finis sont matériels, c'est-à-dire qu'ils sont corps et non pas esprits et comme ils ne sont pas autre chose que la matière, il n'y a aucune contradiction à concevoir une matière pensante⁹ ».

Le lien bien étroit entre spinozisme et ce qu'on peut entendre comme matérialisme était hors de discussion. Dans ses œuvres Buddeus présentait, en effet, une *standard view* sur le spinozisme, où se rencontraient plusieurs critiques qui avaient déjà été avancées à ce sujet. Dans les *Theses* on voit très bien que cette forme assez caractéristique de l'athéisme, c'est-à-dire le spinozisme, n'était qu'une convergence pernicieuse entre monisme, panthéisme, mécanisme et, donc, matérialisme. En tenant compte de ces mises au point sur l'idée de matérialisme et de spinozisme, on peut revenir au problème initial, c'est-à-dire à la réception matérialiste de Spinoza dans les écrits clandestins de la première partie du siècle des Lumières allemand, qui représente, en effet, à côté de positions plus visibles, une partie importante des sources utilisées par Buddeus dans son analyse.

En parlant de penseurs clandestins de la *Frühaufklärung*, je me réfère en particulier, et à titre d'exemple, au couple que Fritz Mauthner définissait, dans sa monumentale *Histoire de l'athéisme en Occident*, comme les « deux

6 *Ibid.*

7 Ben Lazare Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant*, The Hague, Nijhoff, 1974 ; éd. Thomas M. Lennon, Robert J. Stainton, *The Achilles of Rationalist Psychology*, Dordrecht, Springer, 2008.

8 Johann Franz Buddeus, *Theses Theologicae de atheismo et superstitione*, op. cit., III, § 3.

9 *Ibid.*, III, § 3, p. 201-204n.

Freidenker prussiens¹⁰ », à savoir Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704) et Theodor Ludwig Lau (1670-1740). Ces derniers, qui vivaient respectivement à Berlin et à Königsberg, furent rapprochés, à leur insu, par des destinées semblables. Tous deux étrangers à la vie académique allemande, ils étaient également engagés dans un processus d'émancipation de l'homme et de sa raison par rapport à l'autorité constituée, ce processus se traduisant concrètement par une âpre critique du dogmatisme religieux, de l'institution ecclésiastique, de l'exercice de la censure et par la défense de la liberté de pensée et d'opinion. Tous deux pensaient pouvoir se protéger par une forme d'anonymat qui s'est révélée très vite vaine, les contraignant à admettre la paternité de leurs écrits, à en subir la condamnation et à les abjurer publiquement. Tous deux furent partisans d'une philosophie d'orientation naturaliste, opposée à toute forme de spiritualisme et de transcendance, concentrée sur la vie terrestre de l'homme et inspirée, à différents titres, par les principes mécanistes. La dérive matérialiste n'avait pas ici un sens exclusivement théorique, mais se présentait comme la conséquence inévitable d'une nouvelle manière de considérer l'homme et de concevoir sa place dans le monde.

De ces deux auteurs je prendrai en compte les œuvres principales : la *Concordia rationis et fidei*, l'œuvre avec laquelle Stosch débutait sur la scène philosophique, en 1692, les *Meditationes de Deo, Mundo et Homine* publiées par Lau en 1717 et les *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica*, publiées deux ans plus tard (1719). Ces œuvres partagent une série de notions fondamentales qui ont rendu possible, pour les contemporains de l'époque et l'historiographie postérieure, des interprétations en relation avec les thèses porteuses de cette forme de « spinozisme » que Buddeus avait définie dans ses propres écrits. Ces notions fondamentales concernent essentiellement trois questions : la première est une critique de la religion révélée et du dogmatisme théologique, proche des positions du *Tractatus* ; la seconde une métaphysique génériquement panthéiste ; la troisième concerne, en revanche, le fait de vouloir étendre l'explication mécaniste à tout le domaine du réel, ce qui donne naissance, de fait, à une conception matérialiste de la nature, y compris la nature humaine, et de la divinité elle-même.

10 Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1920-23 (repr. Hildesheim, Olms, 1963). vol. 3 : *Aufklärung in Frankreich und Deutschland – Die große Revolution*, vol. III, p. 229.

LE VULGÄRPANTHEISMUS DE STOSCH

La métaphysique, qui est à la base des réflexions de Stosch, a été efficacement définie comme étant une forme de *Vulgärpantheismus*, puisque celui-ci reprend de l'*Éthique* de Spinoza, non pas la structure métaphysique élaborée, mais simplement la possibilité de s'identifier au *Deus sive natura*¹¹. Sa démarche a été parfois perçue comme un « malentendu grossier de l'*Éthique* [de Spinoza] dans un sens matérialiste-panthéiste », puisque l'identification de la nature avec Dieu conduit à une affirmation progressive de l'attribut de l'étendue sur celui de la pensée, allant jusqu'à nier l'immatérialité de Dieu et plus généralement l'existence des substances spirituelles¹².

Ce tournant matérialiste se présentait, selon tout ce que Buddeus aurait écrit dans la *Dissertatio de Spinozismo*, comme l'association d'un monisme métaphysique avec l'extension du principe de l'explication mécaniste à chaque domaine du réel. La réflexion de Stosch s'articulait, en effet, selon cet ordre :

- la substance est une parce que la substance est vraiment et seulement ce qui, en réalité, est *causa sui*. En conséquence, *Deus sive natura*¹³ ;

11 Winfried Schröder, « Einleitung » à Friedrich Wilhelm Stosch, *Concordia rationis et fidei*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992, p. 17.

12 David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, 1984, p. 15.

13 *Deus [est] ens perfectissimum, a quo omnia sunt, cum ipse non sit nisi a seipso, Unica et sola substantia (quia nemo praeter ipsum a se et per se subsistit, nec substantia substantiam producere potest, quoniam producta substantia non esset a se et per se, adeoque non substantia) [...] Infinitus, aeternus, omnisciens, omnipotens, omnia in se continens Act. 17 v. 18. Beatissimus, infinitum cogitans et extensum; cum nullum attributum reale in rerum natura concipi possit, quod non, cum a Deo profiscatur ad eum referri debeat, sed eminens, infinitum, hoc est summe perfectum et aeternum, quandoquidem nihil est quod Deum sive ad existendum sive ad cogitandum determinet; Adeoque nihil a creatura rationali magis esse admirandum, venerandum, colendum, quam Ens illud summum et perfectissimum. (Concordia, I, § 3) : « Dieu est un être très parfait, à partir duquel toutes choses sont, alors que lui-même n'est que par lui-même, substance unique et singulière (parce que nul être à part lui ne subsiste à partir de soi et par soi, et parce qu'une substance ne peut produire une substance, puisqu'une substance produite ne serait pas de soi et par soi, donc ne serait pas une substance). Il est infini, éternel, omniscient, omnipotent, contenant toutes choses en soi (Actes 17 : 18). Bienheureux, infiniment pensant et étendu, dans la mesure où il n'y a aucun attribut réel dans la nature qui puisse être conçu sans*

- l'homme, donc, n'est pas une substance, pas même l'union de deux substances, mais un *modus* fini, à la fois pensant et étendu, déterminé par d'autres causes à exister et à agir d'une certaine manière¹⁴ ;
- étant déterminé par autre chose et non par soi, l'homme ne jouit pas du libre arbitre (qui coïncide, aussi dans la pensée spinozienne, avec l'ignorance de la cause qui détermine ses actions, *Concordia*, IV, § 4) mais d'une *libertas a coactione* dont la forme parfaite appartient seulement à Dieu¹⁵.

La négation de la liberté de la volonté était la conséquence de la reconnaissance d'un principe déterministe général qui s'étendait à tous

devoir être référé à Dieu puisqu'il émane de Lui ; mais [il est] éminent, infini, c'est-à-dire parfait et éternel au plus haut degré, puisqu'il n'y a rien qui puisse limiter Dieu dans son existence ou dans sa pensée. Si bien que rien ne doit être davantage admiré, vénéré, honoré par une créature rationnelle que cet Être supérieur et très parfait. »

- 14 *Primum, quod homo Philosophiae studiosus clare percipere potest, est : se cogitare, se esse : se esse non a seipso, sed ab alio et in alio* Act. 17 v. 28, *se non per se subsistere, sed esse partem Universi [...]* *Se esse rem finitam cogitantem et extensam et determinatam ad certo modo existendum et operandum.* » (*Concordia*, I, § 1^{re}) : « Premièrement, ce qu'un homme versé dans la Philosophie peut concevoir clairement, c'est qu'il pense, qu'il est : qu'il est par lui-même, mais par autrui et dans autrui (Actes 17 : 28), qu'il n'existe pas par lui-même, mais comme une partie de l'univers. [...] Qu'il est une chose finie pensante, étendue, et déterminée à exister et à agir d'une certaine manière. » « *Si enim Deus est unica et sola substantia, uti extra dubium est, anima non potest esse substantia, quemadmodum vulgo supponunt. Et si totus homo non est nisi pars Universi et modus substantiae Divinae a Deo et in Deo existens, anima quoque, quae est pars melior hominis, non potest esse aliud, quam modus.* » (*Concordia*, X, p. 81) : « Si en effet Dieu est la substance unique et singulière – ce qui est hors de doute –, l'âme ne peut être une substance comme on le soutient communément. Et si l'homme n'est qu'une part de l'univers tout entier et un mode de la substance divine existant par Dieu et en Dieu, l'âme aussi, qui est la meilleure part de l'homme, ne peut être autre chose qu'un mode ».
- 15 *Homo ex ratione agens, sive recto iudicio et adaequata idea mentis motus necessario simul et libere agit. Necessario quia recta ratio ad agendum determinans ipsa primum a Deo et ab objectis bene determinata fuit, Libere, quia homo ratione, quae est principium insitum, movetur, quae enim impellente principio extrinseco fiunt, coacte fiunt. [...]* *Hinc patet in quo consistat libertas sive spontaneitas humana, nempe in imperio et usu rectae rationis. Est enim liberum arbitrium nihil aliud quam ratio hominis ad agendum determinans. Et sponte agit qui non a principio extrinseco cogitur.* (*Concordia*, IV, § 3) : « L'homme agissant selon la raison, c'est-à-dire mû par un jugement droit une idée adéquate de l'esprit, il agit tout à la fois nécessairement et librement. Nécessairement parce que la droite raison qui le détermine à agir fut elle-même d'abord droitement déterminée par Dieu et par ses objets. Librement, parce que l'homme est mû par la raison, qui est un principe inné, car c'est ce qui arrive sous l'impulsion d'un principe extérieur qui est contraint. [...] Cela montre avec évidence en quoi consiste la liberté c'est-à-dire la spontanéité humaine : assurément dans l'empire et l'usage de la raison droite. En effet, le libre arbitre n'est rien d'autre que la raison de l'homme qui le détermine dans ses actions ».

les phénomènes de la nature, y compris les phénomènes humains. Et Stosch, en complétant ainsi, de manière significative, le petit traité de physiologie, présent dans l'*Éthique* de Spinoza, dévoilait dans la *Concordia* une conception de l'homme clairement matérialiste, en s'inspirant – selon ses propres aveux – des considérations du médecin hollandais Theodor Craanen, de la *Pneumatologia* de Jean Le Clerc et des objections adressées par Pierre Gassendi à Descartes dans la *Disquisitio metaphysica*¹⁶.

Le corps humain, écrivait Stosch, est une *machina infinitis organis et canalibus constans, in quibus succi fermentati et circumacti vitam functionesque humanas producunt et operantur* (« une machine constituée d'une infinité d'organes et de canaux, dans lesquels les sucs en fermentation et en mouvement produisent et assurent la vie et les fonctions vitales »); l'âme (*anima hominis*) « consiste en la fermentation ordinaire du sang et des humeurs s'écoulant régulièrement par des canaux intacts et produisant diverses opérations tant volontaires qu'involontaires »¹⁷. Le sens, l'imagination, la mémoire et même la pensée ne sont que des mouvements cérébraux, que Stosch expliquait en termes d'images générées par le cerveau à partir d'impressions dérivant du choc des corps extérieurs sur les organes de sens. En suivant le modèle classique les esprits animaux coulent dans les nerfs et transportent les impressions jusqu'au cerveau (*Concordia*, III, §§ 4-7).

La distinction entre *anima* comme principe physiologique vital (*legitima fermentatio sanguinis et humorum*) et *mens* en tant que principe de la pensée active¹⁸ est thématisée dans une *Appendix de anima* placée en conclusion de l'œuvre, dans laquelle la torsion de ce panthéisme spinozien, dans le sens matérialiste du terme, devient évidente sous deux aspects.

- Le premier concerne un matérialisme pour ainsi dire psychologique, ou une conception matérialiste de l'esprit en tant que tel :

16 Friedrich Wilhelm Stosch, *Concordia rationis et fidei*, op. cit., chap. III, § 2, p. 9-10.

17 [...] consistit in legitima fermentatione sanguinis et humorum rite per canales integros fluentium variasque operationes tam voluntarias quam involuntarias producentium. Ibid., cap. III, § 3, p. 10.

18 *Mens est melior pars hominis qua cogitat constans cerebro et infinitis ejus organis varie modificatis affluxu et circulatione materiae subtilis itidem diversimode modificatae tam per organa cerebri quam impulsu idearum, sensuum, objectorum, etc.*, *Concordia*, III, § 7 : « L'esprit est la meilleure part de l'homme, par laquelle il pense, constituée par le cerveau et ses infinies parties diversement modifiées par l'afflux et la circulation de la matière subtile, elle-même modifiée de diverses manières tant par les organes du cerveau que par l'impulsion des idées, des sensations, des objets ».

Il est aisé de voir que l'essence de l'esprit est constituée de quatre qualités : 1. Une matière subtile et fluide ; 2. Un flux et un mouvement réguliers ; 3. Des parties du cerveau bien disposées et intactes ; 4. Une limitation et régulation variée du cerveau, de ses parties et de la matière qui s'écoule à travers elles¹⁹.

La nature matérielle de l'esprit permet non seulement d'expliquer les connexions entre l'état de l'âme et celle du corps, révélées par l'expérience (par exemple les conditions de la pensée chez les enfants, chez les personnes en état d'ivresse, dans le sommeil, etc.), mais aussi d'en conclure la nature unitaire de l'homme (qui n'est pas formée par deux substances²⁰) et la nature mortelle de l'âme, qui ne peut exister séparée du corps²¹. L'immortalité comme condition nécessaire de la vie éternelle promise par les *Écritures* restait intégralement entre les mains du Créateur et dépendait de sa toute-puissance (*ibid.*). La conséquence

19 [...] facile videre est, mentis essentiam quatuor requisitis constare : 1. Materia subtili et fluxili ; 2. Fluxu et motu legitimo ; 3. Organis cerebri bene dispositis et integris ; 4. Determinatione et modificatione varia cerebri ejusque organorum et materiae fluentis per organa. *Concordia*, X, p. 73-74.

20 Absurdum et inutile est, individuum physicum ex duabus substantiis, nimirum substantia immateriali et substantia corporea compositum fingere, et ex homine ente aequae simplici et uno, ac alia quaedam creatura vivens, facere ens aggregatum. Nam corpus non potest subsistere absque anima, sed mox putrescit, et per eandem connexionem, et naturae humanae necessitatem neque anima absque corpore subsistere potest : Si enim homo esset ens aggregatum, dissoluto eo et anima et corpus deberent per se et extra unionem subsistere [...] quod cum non fiat, sed corpus dissolvatur, evidentissimum signum est, corpus non esse nisi partem integram non substantialem, nec animam alterius naturae esse, cum alias, si substantia esse praesupponatur, corpus non esset nisi animae adjunctum, sive accidens, quod absurdum, quia anima inest corpori, non corpus animae. (*Ibid.*, X, p. 82-83) : « Il est absurde et vain de se représenter un individu physique composé de deux substances, à savoir une substance immatérielle et une substance corporelle, et de faire de l'homme qui est un être aussi simple et unifié que n'importe quelle créature vivante, un être composé. Car le corps ne peut subsister sans l'âme, mais se corrompt bientôt, et du fait de cette même connexion, et des lois nécessaires de la nature humaine, l'âme non plus ne peut subsister sans le corps. En effet, si l'homme était un être composé, une fois détruit, et son âme et son corps devraient subsister par soi et en dehors de leur union [...], comme cela n'arrive pas, mais que le corps est détruit, c'est le signe très évident que le corps n'est rien d'autre qu'une part intégrale non substantielle, et que l'âme n'est pas d'une autre nature ; tandis qu'autrement, si l'on supposait qu'elle était une substance, le corps n'existerait que joint à l'âme, c'est-à-dire qu'il serait un accident, ce qui est absurde parce que l'âme réside dans le corps et non le corps dans l'âme ».

21 « Ex nostra definitione porro claret : animam sive mentem per se et natura sua non esse immortalem, nec existere extra corpus humanum. Destructo enim corpore, perit quoque sanguis, reliquiae humores et succi, eorumque fluxus, etc. » (*Ibid.*, X, p. 77) : « De notre définition il ressort avec éclat que l'âme ou l'esprit n'est pas immortelle par soi et de par sa nature, ni n'existe en dehors du corps humain. En effet, une fois le corps détruit, le sang s'épuise lui aussi, ainsi que les autres humeurs et sucs corporels, et leur flux, etc. »

de cette reconduction de la *mens* aux principes physiologiques menait à la négation de la possibilité de connaître, d'une manière cohérente, des substances non corporelles, des esprits ; sur ce point Stosch rappelait la précaution épistémique de la *Logique* de Le Clerc :

De notre définition il ressort avec éclat que l'âme ou l'esprit n'est pas immortelle en soi et de par sa nature, ni n'existe en dehors du corps humain. En effet, une fois le corps détruit, le sang s'épuise lui aussi, ainsi que les autres humeurs et fluides corporels, et leur flux, etc.²².

Pour aller de l'affirmation de la non possibilité de connaître à celle de la non existence des substances immatérielles comme organismes indépendants des organismes physiques, Stosch n'avait qu'un petit pas à faire : ainsi, il embrassait alors une forme de matérialisme qui se détachait des prémisses de la métaphysique spinozienne, en se rapprochant plutôt du fameux modèle de matérialisme moderne disponible à l'époque, celui de Thomas Hobbes : en niant l'existence des esprits, Stosch n'entendait pas, en effet, nier la *substantialité* de ceux qui n'étaient que les apparences d'un attribut particulier de la substance unique, mais il voulait plutôt nier l'existence de *modi* pensants indépendants de l'étendue :

De notre définition il ressort avec éclat que l'âme ou l'esprit n'est pas immortelle en soi et de par sa nature, ni n'existe en dehors du corps humain. En effet, une fois le corps détruit, le sang s'épuise lui aussi, ainsi que les autres humeurs et fluides corporels, et leur flux, etc.²³

- Le second aspect de la torsion matérialiste de l'*Appendix de anima* concerne l'extension du principe d'explication mécaniciste de la perspective psychologique à la perspective cosmologique, voir à

22 *Pneumaticam homo nescit, quia ignorat et definire non potest quid sit Spiritus. Dicere enim quod sit substantia immaterialis, est dicere, quid non sit : adeoque Angelos et Daemones dari, qui sint Spiritus h.e. res immateriales, homo per lumen rationis nec affirmare nec negare potest. Ibid., II, § 16.*

23 *Ex nostra definitione porro claret : animam sive mentem per se et natura sua non esse immortalem, nec existere extra corpus humanum. Destructo enim corpore, perit quoque sanguis, reliquique humores et succi, eorumque fluxus etc. — Quae de angelis et daemonibus tam en S. Scriptura quam historia humana traduntur, sunt partim somnia, partim visiones, sive apparitiones, partim phantasmata, partim morbi, partim figmenta et illusiones. (Ibid., II, § 17) : « Ce qui nous est rapporté des anges et des démons tant dans l'écriture sainte que dans l'histoire profane, est en partie songes, en partie visions ou apparitions, en partie fantômes, en partie maladie, en partie fictions et illusions ».*

toute la nature, ce qui est possible grâce à la reconnaissance que tout ce qui est doit être corporel, puisque, comme on l'a vu, les substances immatérielles n'existent pas :

En effet Dieu met en mouvement l'air, l'air produit la respiration : la respiration active la circulation et l'écoulement du sang et des esprits animaux : les esprits animaux coulant de ci de là alors que se présentent des objets extérieurs excitent les sens : les sens impriment des images : des images naît la pensée, qui n'est rien d'autre que l'activité de l'esprit mû à considérer les idées et les objets²⁴.

Cette forme de connexion mécanique des phénomènes donne naissance au matérialisme général, une métaphysique dans laquelle la conception matérielle de la substance n'est pas circonscrite à l'âme humaine, mais concerne la nature dans son ensemble. Ceci est thématiqué expressément dans la section de la *Concordia* portant le titre significatif de *Structura Libri Naturae sive Mundi ex atomis per similitudinem compositionis Libri Artificialis ex litteris explicata* (« La structure fondée sur les atomes du Livre de la Nature ou du Monde, expliquée par la similitude de la composition fondée sur les lettres du Livre de l'art. »). Le monde, selon une définition que Stosch tire vraisemblablement de Gassendi, est un agrégat d'atomes : « toutes choses sont constituées d'atomes, et peuvent se résoudre en atomes, même l'âme de l'homme »²⁵. Les atomes sont éternels, incréés, « particules infinies de l'essence divine »²⁶ et dotés de mouvement, de lieu, d'ordre, d'illustration, de poids et de grandeur²⁷ : ce sont donc des atomes matériels.

Sur la base de cette métaphysique éclectique, fruit d'un mélange d'influences généralement orientées vers une forme de panthéisme matérialiste où Spinoza était associé en partie au nouvel atomisme et en partie à la physiologie cartésienne et hobbesienne, Stosch adressait sa propre critique au dogmatisme d'une religion obscure, contradictoire et hostile au *lumen naturale*. Confortant le soupçon de socinianisme qui pèse sur lui, il opposait la nature mortelle de l'âme à la doctrine des peines éternelles, ainsi que le déterminisme de la volonté et la nécessité

24 *Deus enim movet aerem, Aer efficit respirationem : respiratio promovet circulationem et fluxus sanguinis et spirituum : Spiritus hinc et inde fluentes objectis concurrentibus movent Sensus : Sensus imprimunt imagines : Ex imaginibus oritur cogitatio, quae nihil aliud est, quam actus mentis motae ad considerationem idearum et objectorum. Ibid., X, p. 73.*

25 [...] *omnia ex atomis constant et in atomos resolvi possunt, etiam anima hominis. Ibid., p. 212.*

26 [...] *particulae infinitae essentiae divinae Ibid.*

27 *Ibid., p. 209.*

de conformer les actions humaines à la volonté divine, à la possibilité du péché et à la conception rédemptrice de la prière.

Le matérialisme n'apparaissait pas ici comme le fruit d'une réflexion systématique autour des principaux problèmes de la métaphysique, mais plutôt comme un outil efficace pour critiquer la religion révélée et les aspects surnaturels de la religion naturelle : c'était le but essentiel que Stosch s'était fixé. Il ne se voyait ni socinien, ni spinoziste, et encore moins l'auteur d'un système philosophique autonome : l'éclectisme était ici plus qu'ailleurs déterminé par la recherche libre d'outils permettant de critiquer la religion pour revaloriser la dimension terrestre de l'homme.

LAU : ANTI-DOGMATISME ET MATÉRIALISME

Dans le cas également de Theodor Ludwig Lau, l'orientation panthéiste et la métaphysique matérialiste fournissent des outils servant, au nom d'une raison vraiment humaine, à élaborer une critique radicale de la religion, en particulier de la religion révélée, et du dogmatisme théologique. Plus encore que chez Stosch, dans le cas de Lau la polémique se concentre sur les éléments « surnaturels » de la religion, en vue d'un examen rationnel des contenus de la foi. C'est justement sur la base de cette conviction qu'au début des années 90 du XVIII^e siècle Carl Christian Erhard Schmid, le célèbre rédacteur du premier lexique de la philosophie kantienne, se serait occupé d'une réimpression des *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine di Lau*, en voyant dans ce « seltener antisupernaturalistischer Manuskript », un document qui constitue un antécédent de la critique religieuse de la fin des Lumières²⁸. Dans cet écrit, on retrouve l'exigence déjà rencontrée chez Stosch de rassembler des éléments de traditions philosophiques différentes, du point de vue de l'affirmation de la raison contre le dogmatisme fidéiste. Cependant, contrairement à celle de Stosch, l'attitude éclectique de Lau apparaît profondément empreinte de l'atmosphère de la *Frühaufklärung* à la Friedrichs-Universität de Halle

28 *Zwey seltene antisupernaturalistische Manuskripte eines Genannten und eines Ungenannten. Pendants zu den Wolfenbüttelschen Fragmenten*, Berlin, 1792.

où Lau apprenait de Buddeus, mais surtout de Christian Thomasius, les vrais rudiments de la nouvelle *philosophia non sectaria*. Les vingt-cinq années qui séparent la publication des œuvres de Stosch de celles de Lau ne furent pas des années de stagnation pour la philosophie allemande : le processus de renouvellement philosophique inauguré par Thomasius, l'affirmation de l'éclectisme en tant que cadre d'une pensée autonome (*Selbstdenken*), et par conséquent la réinterprétation d'arguments en faveur et contre la liberté de pensée et de la presse, devaient nécessairement représenter un point de divergence entre les réflexions des deux *Freydenker* prussiens.

Au nom de cet idéal éclectique, animé par un libre exercice de la raison et donc par un esprit de grande ouverture et de tolérance envers les positions de ses propres interlocuteurs, Lau revendiquait la condition originaire de l'homme contre la condamnation inattendue de ses propres *Meditationes philosophicae* accusées par Thomasius de véhiculer une forme d'athéisme, dissimulé par le spinozisme²⁹ : « La condition première et véritable de l'homme est la liberté de l'affranchi. [...] En effet, il est un être libre : il vit, pense, parle, écrit librement³⁰. »

Les thèmes panthéistes servant de cadre aux *Meditationes* de Lau peuvent être appliqués à l'analogie entre Dieu et la nature (*Deus natura naturans, ego Natura naturata*, « Dieu est la nature naturante, moi la nature naturée », *Med.* 1717, I, § IV), qui, déjà à l'époque, avait conduit ses contemporains à en dénoncer la portée spinoziste³¹. Mais cette identité était déjà pensée par Lau plutôt comme une « homogénéité » entre le Créateur et la créature, apte à une critique des aspects surnaturels de

29 Christian Thomasius, *Elender Zustand eines in die Atheisterey verfallenden Gelehrten* (1717 ; in *Ernsthafte, aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel*. Teil I, Halle, 1720 ; repr. par Martin Pott avec les *Meditationes* de Theodor Ludwig Lau). Günter Gawlick, *Thomasius und die Denkfreiheit*, in *Christian Thomasius* (1655-1728). *Interpretationen zu Werk und Wirkung*, par W. Schneiders, Hamburg, Meiner, 1989, p. 256-273.

30 *Primus et verus hominis status : est Libertinismus. [...] Ens quia liberum : libere vivit, cogitat, loquitur, scribit*. Theodor Ludwig Lau, *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), § 3, p. 2 (repr. par Martin Pott, in Theodor Ludwig Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine* (1717) ; *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992. Cf. *Materialisten der Leibniz-Zeit*, par Gottfried Stiehler, Berlin, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, p. 81-114.

31 Voir Johann Konrad Arnold, *Universalista in theologia naturali planeta*, 1719 (in Theodor Ludwig Lau, par Martin Pott, *Meditationes...*, *op. cit.*), p. 330 : « En Spinozismus ! Deus et mundus, una substantia. En Pantheismus. ».

la religion : Dieu est dans la nature et se perçoit de manière tangible, grâce à l'afflux des sens, dans chacune de ses manifestations.

Les œuvres de la Création sont mes Livres saints ; elles sont mes Prophètes, mes Apôtres et mes Pères de l'Église. (*Creationis opera [sunt] Biblia mea ; sunt Prophetæ, Apostoli et Sacerdotes mei.* Med. 1717, I, § VIII)

[Dieu] est la raison raisonnante : moi la raison raisonnée. Lui la forme formatrice : moi une forme formée. Lui la matière pure : moi la matière modifiée. Lui l'Océan : moi un fleuve. Lui l'eau : moi une goutte. Lui le feu : moi une étincelle. Lui la terre : moi une motte. Lui l'air : moi un souffle. Lui le soleil : moi un rayon. Lui le corps : moi un membre. Lui l'esprit : moi une opération de l'esprit. (*[Deus] ratio ratiocinans : ego ratio ratiocinata. Forma formans : ego forma formata. Materia simplex : ego materia modificata. Oceanus : ego fluvius. Aqua : ego gutta. Ignis : ego scintilla. Terra : ego gleba. Aer : ego effluvium. Sol : ego radius. Corpus : ego membrum. Mens : ego mentis operatio.* Med. 1717, I, § IV)

Cette conception de la divinité s'apparentait davantage à une forme légère du panthéisme dans lequel Spinoza – dont Lau semblait avoir une connaissance indirecte, qui n'allait pas au-delà de l'article du *Dictionnaire* de Bayle que lui-même avait, à un certain moment, traduit, mais jamais publié³² – apparaissait seulement de manière extrinsèque. Le *Deus sive natura* était ici plus proche des conceptions de la métaphysique immanentiste de la Renaissance que de l'articulation complexe de la métaphysique de la substance présente dans l'*Éthique* : Dieu est l'ensemble de toutes les choses créées et le principe immanent du monde dont il est le *motor* et le *director* : « Si l'univers dans sa totalité est un Navire, Dieu est le Capitaine. Un char ? Dieu est le Cocher. Une horloge ? Dieu l'aiguille au mouvement incessant. Une machine ? Dieu la roue. Un automate ? Dieu le mécanisme intime. » (*Est totum Universum, Navis : Deus Nauclerus. Currus : Deus Auriga. Horologium : Deus Aequilibrium inquires. Machina : Deus Rota. Automaton : Deus Loco-Motiva,* Med. 1717, II, § XVII)

À cette qualification générique d'un Dieu qui anime et pénètre tout, sur laquelle repose de fait la constatation solide de son existence, s'oppose l'incapacité absolue de l'homme à en connaître l'essence : « la quiddité de Dieu ne peut être définie proprement et sur le mode démonstratif³³ ». C'est sur cette conviction que se forment la tolérance de Lau vis-à-vis

32 Voir Martin Pott, « Einleitung » in Theodor Ludwig Lau, *Meditationes philosophicae...*, *ibid.*, p. 39, n. 110.

33 [...] *quidditas Dei, proprie et demonstrative determinari nequit.* Theodor Ludwig Lau, *Meditationes philosophicae...*, *op. cit.*, chap. I, § III.

des différentes conceptions de la divinité, en même temps que l'outil de contestation du dogme trinitaire chrétien. Le principe divin immanent de la création, la *natura naturans* doit être un principe unitaire : la nature est une, Dieu est un, et ne serait pas tel, d'ailleurs, s'il était fragmenté en différentes entités. Dans ce cas aussi, les images auxquelles Lau a recours se rapprochent davantage du mysticisme théologique que du rationalisme panthéiste de Spinoza : le monde est un cercle dont Dieu est le centre, et comme pour chacun d'entre eux, le cercle aussi peut et doit avoir seulement un seul et unique centre ; le monde dérive de Dieu, il est en Dieu et pour Dieu : Dieu est l'araignée, le monde sa toile³⁴.

Ce n'est pas seulement la conception de Dieu comme *natura naturans* qui était tournée vers une « matérialisation » de la divinité, réabsorbée, de fait, dans les aspects sensibles du réel et enfermée par son caractère immanent dans une perspective exclusivement terrestre : les sections cosmologiques et anthropologiques de la métaphysique de Lau prennent le même tournant matérialiste. Dans le monde, la machine, la montre, l'automate, Dieu même est mouvement et source originaire du mouvement du tout : « Dieu est toujours dans le mouvement [...] ; c'est par le mouvement que se conserve et se gouverne le monde »³⁵. » En rappelant une cosmogonie d'inspiration vaguement empédocléenne, Lau avance que Dieu gouverne la création et ses parties à travers le rapport dialectique entre les deux pôles originaires du mouvement, l'amour et la haine, l'attraction et la répulsion³⁶. Comme Dieu est lui-même mouvement, c'est-à-dire en perpétuelle activité, le mouvement est éternel et, avec lui, le monde aussi ; ce dernier, par la volonté de Dieu, pourra cesser d'exister sous sa forme actuelle, mais ne peut pas s'anéantir complètement, c'est-à-dire accomplir le passage de l'être au non-être, qui est en soi impossible et contradictoire. Il impliquerait, en effet, la dissolution du même principe éternel et divin qui *conservat et gubernat* le monde, de cette même substance qui venait de Dieu et qui reviendrait vers Dieu³⁷.

34 *Ibid.*, chap. I, § X ; chap. 2, §§ III, IV.

35 *Deus semper in motu [...] per motum mundi sit conservatio et gubernatio. Ibid.*, chap. II, § XVI.

36 *Ibid.*, § XVIII.

37 *Ibid.*, § XXV : *Poterit tamen Deus, seu Primus Motor : Motum quem Universo indidit, sistere si velit et ad se revocare. Desinet tunc Mundus quidem esse id, quod iam secundum formam praesentem est : non tamen peribit quoad suam substantiam. Redibit, unde venit. Concentrabitur in Deo, seu Matrice.* « Dieu pourra, en tant que premier Moteur, arrêter le mouvement qu'il a impulsé à l'Univers s'il le veut, et le rappeler à lui. Le Monde alors cessera d'être celui qu'il est

L'impossibilité de la mort comme anéantissement concerne autant le destin d'une autre machine qui habite le monde-machine : l'homme.

La perspective physiologique dans laquelle Lau présente sa propre anthropologie révèle une influence décisive de l'iatrophysique, la médecine inspirée des principes de la mécanique, dont il avait pu apprendre les rudiments pendant son séjour à Halle directement par Friedrich Hoffmann³⁸. L'idée de Stosch consistant à recomposer l'homme dans son intégrité, en dépassant le dualisme qui l'avait traditionnellement déchiré, est proposée de nouveau ici sur la base d'un monisme matérialiste qui distingue, à l'intérieur de la substance unique, deux types différents de constitution. La machine humaine est composée de deux espèces de matière : l'une, épaisse, est ce qu'on appelle communément le corps ; l'autre, fine ou subtile, est ce que l'on nomme habituellement l'âme³⁹. Sur la matière épaisse, la *matière passive* dont le corps est composé, agit la *matière active* de l'âme, qui devient, en dernière analyse, du sang. Comme le reste des corps, elle est donc formée elle aussi d'une mixture des quatre éléments d'origine (l'air, l'eau, la terre et le feu) – même si, dans cette composition, ces derniers se présentent sous une forme « plus pure » que celle qu'ils prennent pour former le corps :

Qu'est-ce que cette Âme ? Du sang : constitué et aggloméré d'air, de feu, de terre, d'eau, comme le corps son habitacle et son instrument. Totalement matérielle, comme le Corps : d'une matière toutefois pure et clarifiée, à l'instar de l'Esprit⁴⁰.

Moins explicitement, certes, que Stosch, Lau considérerait lui aussi l'âme dans son sens double de principe vital (physiologique) et d'activité spirituelle. Mais alors que, pour Stosch, l'esprit était assimilé à l'activité cognitive et volitive – fruit du mouvement du sang et des humeurs qui,

aujourd'hui, selon sa forme actuelle : toutefois il ne périra pas selon sa substance. Elle retournera d'où elle vient. Elle se concentrera en Dieu, comme en sa Matrice ».

38 Lester S. King, *The road to medical enlightenment, 1650-1695*, London-New York, Elsevier, 1970 ; Francesco Paolo De Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, il Mulino, 2010, chap. III.

39 Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae...*, op. cit., chap. III, § V : « *Est vero homo physico-medicus mihi machina : ex duplici composita materia ; quarum tenuis una : altera crassa* » ; § VI : « *Materia tenuis : Anima. Materia crassa : corpus* ».

40 *Est haec Anima, Sanguis : Aere, igne, terra, aqua, uti corpus habitaculum et organum ejus, constans et conglobatus. Materialis tota, uti Corpus : ex materia tamen purissima et defaecata, Spiritus ad instar. Ibid.*, chap. III, §§ IX-X.

à travers les nerfs, atteignaient le cerveau et le cœur, donnant vie à des représentations et à des appétits –, Lau introduisait le terme *spiritus* pour indiquer la perspective erronée d'un dualisme des substances. La matière dont l'âme est composée est plus pure que celle des corps, presque comme s'il s'agissait d'un esprit ; mais ce n'est pas un esprit. Lau en venait donc à renoncer à cette terminologie dualiste, et excluait le mot « esprit » de son propre vocabulaire. Mais sa conception ne se différenciait pas de manière significative du sensualisme déjà expliqué en termes physiologiques par Stosch : la raison et la volonté ne sont que les différents effets produits par le mouvement du sang sur le cerveau et sur le cœur ; et ils se manifestent sous la forme de jugements et d'appétits⁴¹. D'une manière analogue à tout ce que Stosch avait fait, Lau réservait une place à l'âme, interprétée comme principe vital, qui était pensé ici, toutefois, comme étant similaire au principe divin qui vivifie le monde : « dans ce mouvement et cette circulation du sang consiste la vie et l'action du corps. Car agir est vivre ; mais, tout aussi bien, vivre c'est mouvoir et être mû⁴² ».

Si la vie consiste dans le mouvement, la mort n'est pas que « la fin du mouvement dans l'Âme et dans le Corps⁴³ » ce qui signifie que la mort survient une fois que le corps et le sang ont cessé d'interagir par leurs mouvements respectifs, dans la forme passive et active qui les caractérise, en se séparant l'un de l'autre et en se décomposant de nouveau dans les particules qui les formaient avant leur union. La dissolution des organismes dans les *particulae* matérielles qui composent le tout permet de récuser, même dans le cas de l'homme, l'hypothèse de la mort comme anéantissement. L'âme et le corps, une fois dissouts, pourront rester dans l'état de quiétude dans lequel ils tombent une fois que leur interaction a cessé, ou bien se décomposer dans les quatre éléments universels qui pourront se reconstituer à leur tour dans une série infinie d'organismes, conformes à la volonté divine⁴⁴. Le refus de la mort comme anéantissement, s'opposant à l'idée qu'elle puisse représenter un changement d'état dans l'organisation d'une matière élémentaire et originaire, semble renvoyer moins au panthéisme spinozien qu'à un

41 *Ibid.*, §§ XIII-XIX.

42 *In hoc sanguinis motu et circulatione : vita consistit nostra et corporis actio. Agere enim est vivere : Vivere autem est movere et moveri. Ibid.*, § XXXIV.

43 *finis motus in Anima et Corpore. Ibid.*, § XXXVIII.

44 *Ibid.*, § XL.

modèle vague de métempsychose revu à la lumière de la conception de la mort comme transformation des substances discutée par Leibniz à cette époque-là⁴⁵. L'idée même de recommencer, une fois morts, une existence différente qui ne serait pas humaine – sous la forme d'un corps stellaire, d'un être angélique ou démoniaque, d'un habitant de la Lune ou d'une autre planète dans une partie différente de la création – renvoie à une homogénéité substantielle du tout, opposée pourtant, ici, à l'immatérialité de la substance leibnizienne. La résolution finale dans le Dieu-tout est clairement conçue dans une perspective panthéiste : le Dieu-tout est le Dieu-monde, le Dieu-nature où l'homme recommence, même sous une forme différente, à vivre après la mort. Dans ce panthéisme, pourtant, l'équivalence Dieu-nature souffre encore une fois d'un déséquilibre, allant dans une direction nettement matérialiste, au service de la nature dans laquelle Dieu finit par se résoudre.

Ma mort : ce sera l'union du corps et de l'âme avec Dieu et le monde. Non pas une chose mystique et sacrée : mais naturelle et physique. Je ne mourrai jamais : mais en mourant je naîtrai⁴⁶.

Contrairement à Stosch, dont le matérialisme menait nécessairement à la reconnaissance du caractère mortel de l'âme humaine, Lau s'efforçait d'en conjuguer la matérialité avec l'immortalité ; il y parvenait, mais au prix d'une distorsion radicale des termes du problème. À partir du moment où l'état *post mortem* ne satisfaisait pas à l'exigence fidéiste qui voulait que l'âme se libère du lien terrestre du corps et de sa fin relative, en lui entrouvrant une autre dimension, il le réduisait à une *migratio animarum perpetua* (« migration perpétuelle des âmes ») et à une *corporum metamorphosis continua* (« métamorphose continuelle des corps »), toutes deux enfermées dans les confins terrestres des diverses formes naturelles de la vie⁴⁷.

Bien que greffées sur une métaphysique de type panthéiste, les deux conceptions matérialistes examinées ici semblaient réduire l'héritage du spinozisme à une contrefaçon myope de la métaphysique cartésienne,

45 Voir Leibniz à Sophie Charlotte, 4.5.1704 ; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695).

46 *Mors mea : unio erit corporis et animae cum Deo et mundo. Non mystica, non sacramentalis : sed naturalis et physica. Nunquam moriar : sed moriendo oriar.* Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae...*, *op. cit.*, chap. III, § XL.

47 *Ibid.*, § XL.

tendant à privilégier la dimension de *res extensa*, à la lumière de ses retombées sur la science naturelle. Le « malentendu grossier de l'*Éthique* dans le sens matérialiste et panthéiste » déjà mentionné, qui semble rapprocher ces deux auteurs, consiste avant tout dans le refus de cette forme d'autonomie entre les attributs et leur développement parallèle qui était un élément structurel de la métaphysique spinozienne et qui restait présente aussi dans d'autres formes contemporaines de panthéisme – absolument pas matérialistes – comme l'était, par exemple, celui de Johann Christian Edelmann. Le dualisme des attributs, introduit par Spinoza, était ici remplacé par une physiologie mécaniste omniprésente, dans laquelle devenait manifeste ce que Mauthner définissait comme l'« empreinte d'un cartésianisme pris dans un sens matérialiste⁴⁸ ». Mais réduire le cartésianisme à sa composante physique, à une réflexion sur la *res extensa*, faisait partie de l'instance métaphysique de la théorie de la substance spinozienne et, somme toute, de la nécessité de déterminer, au sein de la machine de la nature, un principe métaphysique immanent qui en constitue l'origine. Cette forme de matérialisme – qui réussissait à affirmer la méthode empirique et expérimentale des sciences naturelles sur le fond d'une métaphysique rigide immanentiste –, loin d'être la raison métaphysique qui exigeait une révision des systèmes philosophiques classiques, apparaissait comme la conséquence nécessaire d'une attitude diverse envers l'homme, par rapport aux exigences de sa raison et à son rapport à la transcendance. Les condamnations prononcées vis-à-vis des œuvres de ces auteurs ne reposaient pas toujours – et ce n'est pas un hasard – sur l'accusation de matérialisme, mais déploraient toujours et uniquement cette forme pernicieuse de panthéisme spinoziste, derrière lequel se cachaient finalement des convictions profondément athées. Le matérialisme – qui, me semble-t-il, n'apparaît pas dans les chefs d'accusation ni des *Acta Stoschiana* ni dans les pages de Thomasius contre Lau – ne représentait pas, en soi, une source de préoccupation pour la censure. Il faudra attendre encore quelques années pour que le spinozisme-athéisme soit traduit dans La Trinité hérétique et profane du spinozisme-athéisme-matérialisme. Cependant, il peut apparaître utile de rappeler, toujours en citant Mauthner, une réalité déjà oubliée à l'époque,

48 Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, op. cit., vol. III, p. 230.

[que] déjà dans les trente premières années du XVIII^e siècle, quand le jeune Voltaire importait à Paris les nouvelles idées de l'Angleterre, quelques grands Allemands faisaient tout pour libérer l'esprit de l'Allemagne [...]. Qui connaît aujourd'hui les noms d'Edelmann, Stosch, Lau et bien d'autres ? Ceux-ci ont été oubliés, parce qu'ils ont agi, de manière isolée, sur une terre qui à l'époque, avait à moitié barbarisée et restait médiévale par de nombreux aspects⁴⁹.

Une terre où « la théologie et la philosophie d'État étaient tenacement pratiquées, intolérantes et sottes », et où l'affirmation massive de la philosophie leibnizienne comptait, en réalité, parmi ses raisons d'être les plus opiniâtres, une harmonie parfaite avec l'orthodoxie et une condamnation ouverte de la philosophie spinozienne tournée dans un sens naturaliste et athée⁵⁰. Et où, pourrait-on ajouter, commençait à prendre forme le matérialisme : ce spectre contre lequel la philosophie allemande aura cependant combattu tenacement jusqu'à la fin des grands systèmes idéalistes.

Paola RUMORE
Université de Turin

49 *Ibid.*, vol. III, p. 220.

50 *Ibid.*, p. 172.